IZPP Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Die Seele und das Fremde
Wolfgang Eirund

Fremdheit und Neugier, Heimat und Geborgenheit – so politisch die Begriffe auch derzeit häufig verwendet werden – finden ihren assoziativen und emotionalen Resonanzraum im Seelischen. Die Kultur- und Religionsgeschichte kennt zahllose Verweise auf die Frage, was in der seelischen Welterfahrung des Menschen begrifflich als heimatlich vertraut, mithin als „wahr" oder wenigstens „wirklich" angenommen werden darf – und impliziert dabei auch die umgekehrte Frage: was unvertraut, also was uns und wem wir fremd bleiben.

Komplementär zu diesem skeptischen Blick auf die uns begegnende Welt, stellt sich die Frage, was denn dann das „Eigentliche" ist, in dem wir und für das wir unser Leben leben. Aus einer abstrakten Perspektive heraus zeugt neben der Ubiquität wohl gerade die Vielfalt religiöser und philosophischer Antworten auf diese Fragen von deren Bedeutung für unser ganz konkretes, ja alltägliches Lebensgefühl.

Paradigmatisch für die philosophische Beschäftigung mit dem „Eigentlichen" wird für die abendländische Philosophiegeschichte häufig Platons Höhlengleichnis angeführt. Darin wird die konkrete Lebenserfahrung des Menschen relativiert, die für Platon mitnichten eine „echte Welt" darstellt, sondern immer nur Abbild und damit allenfalls flüchtige Annäherung bleibt. Im Höhlengleichnis steht demnach hinter der vergänglichen Sinneserfahrung die Welt der beständigen Ideen als die „eigentliche" Wirklichkeit. Diese Ideen indes stehen fast im Gegensatz zur konkreten Sinneserfahrung, sind sie doch nicht nur beständiger Natur, sondern darüber hinaus im Grunde nur über einen Entwicklungsprozess in der seelischen Binnenwelt erkennbar.

Ohne in die vielschichtigen Interpretationstraditionen und deren gerade auch religionsphilosophische Bedeutungsdimension einzusteigen, stellt bereits dieses Ur-Gleichnis europäischer Philosophiegeschichte das Selbstverständnis der sinnlichen Erfahrung und damit unsere diesseitige „Heimstadt" selber in Frage. In ihrer Unbeständigkeit bleibt die sinnliche Welt nach solchem Verständnis dem Menschen fremd, der darum aufgefordert ist, im Sinne eines seelischen Prozesses danach zu suchen, wie und wo denn seine „eigentliche Heimat" sei.

Allerdings könnte man diesen Gedankengang – am Ende angekommen – auch wieder von Beginn an lesen. Denn aus philosophienaiver Sicht stellt sich ja die Frage, ob nicht auch im Ankommen in der vermeintlich wirklichen Welt seinerseits nur Abbilder zu sehen sind; also letztlich, ob es sich im Bemühen um das wesenhaft Beständige doch für den endlichen Menschen immer nur um eine vorläufige Annäherung handeln kann, nie um eine vertraute sichere Ankunft, die wir etwa als seelische Heimat verstehen könnten.

Aus der religiösen Tradition heraus wirken für unseren Kulturkreis aber auch vor allem alttestamentarische Bilder bis heute auf unser Weltbild ein und fragen nach Herkunft, Heimat und Entfremdung des Menschen. So wird vor allem in der Genesis mit der biblischen Darstellung des Garten Eden ein Menschenbild entworfen, das bis heute vorwiegend, aber nicht nur im religiösen Ritus als Metapher für unser menschliches Selbstverständnis zitiert wird. Indem die Genesis als gemeinsame Grundlage mehrerer Religionen zu verstehen ist,

geht die Bedeutung ihrer Gleichnisse über den jüdischen-christlichen Kulturkreis weit hinaus. Die Vertreibung aus dem Paradies scheint aber auch dem bibelfernen modernen Menschen oft geläufiger zu sein als viele andere biblische Darstellungen.

Indem das biblische Geschehen bis heute eine begriffliche Verdichtung im Wort „Vertreibung" findet, offenbart sich als eine zentrale Metapher die Frage nach der Zugehörigkeit, mitunter nach Heimat und Fremdheit des Menschen in der Welt. Adam und Eva finden sich aus einem Garten vertrieben, der für ein fragloses Zusammensein, ein Geborgensein, ja: eine von Gott gespendete Lebensheimat zu stehen scheint, die keiner Erklärung bedurfte. Der vertriebene Mensch ist ab nun außerhalb dessen für die Zeit seines diesseitigen Lebens ein Fremder.

Eine weitere begriffliche Verdichtung findet die biblische Geschichte aber in ihrer Bezeichnung als „Sündenfall". Hier wird des Menschen Schuld in den Vordergrund gestellt: Er aß vom Baum der Erkenntnis. Ungeachtet theologischer Interpretationen stellt die biblische Geschichte damit die menschliche Fähigkeit zur Erkenntnis in einem zentralen Kausalzusammenhang zur „Vertreibung", also zur Entfremdung von den anderen Wesen des Gartens, ja vom Garten selber. Diese Entfremdung wird indes schon vor der eigentlichen göttlichen Vertreibung wirksam: Mit dem Erwerb der Erkenntnis von Gut und Böse sieht der Mensch alles – auch sich selber – in neuem Licht. Nun verdeckt und versteckt er sich, schämt sich – er fühlt sich ausgestoßen, noch bevor ihn Gott konkret des Gartens verweist. Das Erkennen selber tritt als jene Eigenschaft in Erscheinung, die den Menschen aus dem ungeteilten, dem heimatlichen, dem gemeinsamen Haus entfernt. So scheint die „Vertreibung" des Menschen zumindest in einer religionsnaiven Interpretation eher ein seinem Wesen geschuldetes Schicksal als eine göttliche Strafe zu sein.

Der Mensch findet sich fortan in einer mühseligen und todbringenden Welt wieder, der er sich im Schweiße seines Angesichts stellen muss. Dem Frommen erscheint das Paradies nun wie eine ferne Heimat, in die er zurückzukehren hoffen darf, wenn er sich konsequent bemüht, sein Leben bedingungslos auf Gott auszurichten. Im Vertrauen auf ihn sollte es dem Gläubigen gelingen, zumindest ein Gefühl des Heimwehs zu kultivieren, das im Leben einer religiösen Wertegemeinschaft dann zwar „nur" geistig, aber darin emotional doch sehr spürbar zu einer Art seelischer Heimat werden kann.

Diese als paradiesisch apostrophierte Heimat findet sich für ihn also nicht im Diesseitigen wieder, sondern er empfindet sie in der gläubigen Hoffnung und erwartet sie als einen Lohn, der gerade dann möglich zu werden scheint, wenn der Gläubige das Unerklärliche ungeachtet aller weltlichen Vernunft für zwingend hält. Für diese Erfüllung ist er also verpflichtet, aller Welterfahrung zum Trotz zugleich darauf zu verzichten, erneut vom Baum der Erkenntnis zu speisen, indem er dem hiesigen Leben stets ein „wahres Leben" gegenüberstellt, in dessen Dienst er seine alltäglichen Konflikte im Hier und Jetzt ausfechten muss. Das Konflikthafte, Widersprüchliche, Ambivalente wird in diesem religiös geprägten Menschenbild keineswegs geleugnet. Aber darin als Mensch gottesfürchtig bestehen zu wollen, kann dem religiösen Menschen zur Aufgabe werden.

Lesen wir das Ende der christlichen Bibelgeschichte, vom Glauben an die Auferstehung Jesu, dann finden wir etwa im Johannesevangelium die Mahnung wieder, wahrer Glaube möge sich nicht auf das sinnliche Erkennen verlassen. Wir könnten die Bibel hier also scheinbar wieder von Beginn an lesen.

Auch in Albert Camus' 1942 erschienenem Essay vom Mythos des Sisyphos erscheint der Mensch uns

zunächst wie ein Vertriebener, ein Fremder in der realen Welt. Und auch hier scheint die Erkenntnisfähigkeit des Menschen für dieses Gefühl des Verlorenseins verantwortlich zu sein. Denn für Camus scheint als vorläufiger Endpunkt jener menschlichen Erkenntnis festzustehen, dass es auf der Welt a priori keinerlei Sinn gibt. Alle bisherigen Versuche, diesen Eindruck zu relativieren, konnten stets nur auf Kosten des klaren Verstandes und zugunsten eines irrationalen Sprunges „gelingen“ – so Camus.

Für ihn steht fest, dass die Existenz des Menschen völlig absurd ist, und er plädiert dafür, dies seinerseits als aus unserer Geschichte heraus konsequente Erkenntnis (!) zu akzeptieren und jeglichen religiösen oder philosophischen Entwurf eines metaphysischen Auswegs abzulehnen. Als einzig verbliebene philosophische Frage bleibt ihm dementsprechend, „ob das Leben es wert ist, gelebt zu werden oder nicht.“ Zugespitzt formuliert er gleich zu Beginn seiner Ausführungen: „Es gibt nur ein wirklich ernstes philosophisches Problem: den Selbstmord.“ Camus will Schluss machen mit der Besinnung auf ein verloren gegangenes Paradies. Ohne jede irrationale Demut und Gottesfurcht sieht er die Würde des Menschen gerade in der Revolte gegen jenes Absurde, in das der Mensch geworfen ist.

Jedoch führt dieser Befund bei Camus weniger zur Resignation, als vielmehr zu echter Befreiung: In einer solchen Welt bleibt „dem Menschen ein Schicksal, bei dem nur das Ende unausweichlich ist. Abgesehen von diesem einzigen Verhängnis des Todes stellt alles andere, Freude oder Glück, Freiheit dar. (…) Dieses Universum, das nun keinen Herrn mehr kennt, kommt ihm weder unfruchtbar noch wertlos vor.“ Fast scheint es, als wolle Camus uns diese unsere alltägliche und sinnliche Welt vertraut machen wie eine neue Heimat, etwa indem sein Sisyphos den Fels zu seinem Fels macht und uns darin eine „höhere Treue“ lehre. Letztlich aber drückt sich in Camus’ Interpretation auch aus, dass der Mensch die Ambivalenzen der absurden Welt akzeptieren muss, um sich die Welt vertraut zu machen: „Es gibt kein Licht ohne Schatten“. In eben diesem Sinne lässt sich dann auch das konkrete Verhalten des Sisyphos selber als Metapher verstehen für jene Ambivalenzen, denen wir zwingend ausgeliefert sind.

Allerdings geht dieser von Camus geforderten radikalen Akzeptanz der konkreten Situation der Verlust jener metaphysischen Wertegemeinschaft voraus, die dem Menschen zumindest Heimat im Geiste geworden ist. Nun kann der Mensch sich weniger denn je auf allgemein gültige, zumal von „oben“ bestimmte Werte beziehen. Seine Anstrengung ist es ja eben, sein Schicksal selber in die Hand zu nehmen. Beginnt man, Camus’ Werk nach seinem Ende von Beginn an erneut zu lesen, wird indes auch deutlich: Gelingt es uns nicht, die Wendung zum eigenen Schicksal zu vollziehen, bleibt einmal mehr die Frage nach dem Sinn des Lebens, die unbeantwortet nicht zuletzt eine Frage nach dem Suizid nach sich zieht.

Camus’ Freiheit ist also keine unbegrenzte, sondern eine zwingende, wenn das Leben gelingen soll. Denn auch seiner Frage nach dem Suizid scheint zumindest aus dieser philosophischen Sicht die Frage vorauszugehen, wie geborgen oder wie fremd wir uns in unserer Welt befinden dürfen. Die Frage nach Geborgenheit und Fremde ist für Camus von der nach dem Sinn jenes Lebens, in welchem der Einzelne sich weltlich wiederfindet, offenbar ebenso wenig loszulösen, wie im zitierten religiösen Mythos des Alten Testaments.

Eine weitere Ähnlichkeit findet sich darin, dass sowohl die Geschichte von der Vertreibung wie auch Camus’ Interpretation des Sisyphos auf die menschliche Bewusstheit seiner eigenen (hiesigen) Endlichkeit, des Todes anspielen bzw. sogar von ihr ausgehend erst ihren inneren Sinn finden. Ohne Zweifel wären noch eine Vielzahl weiterer philosophischer oder auch religiöser Bezüge herzustellen, die in ähnlicher Eindringlichkeit die

Begriffe von Heimat und Entfremdung in einen Kontext zur Sinnfrage angesichts des sicheren Endes jeder lebendigen Existenz stellen. Die Wahl des in diesem Essay gewählten biblischen Bezugs wurde oben bereits begründet. Camus’ Mythos-Bearbeitung wiederum sollte hier hervorgehoben werden, da er gerade in der Eindringlichkeit seines Verweises auf den Suizid in besonders unmittelbarer Weise an psychotherapeutische Tätigkeitsfelder anknüpft.

Verzichten wir zugunsten einer geöffneteren Perspektive auf die nosologischen Traditionen der medizinischen und psychologischen Disziplinen, dann könnten sich die psychopathologischen Phänomene auch danach ordnen lassen, in welchem Ausmaß sie Ausdruck eines menschlichen Bemühens sind, in einer Welt ohne a priori bestehenden Sinn sich dem eigenen Schicksal in eben jener Weise wertschätzend gegenüber zu stellen, wie Camus es skizziert.

Vor diesem Hintergrund lassen sich vielleicht gerade die Lebensäußerungen jener Menschen, deren frühe Biographien durch ungünstige Primärerfahrungen das Bild von einer a priori sinnlosen Welt geprägt wurden, im Sinne Camus’ besser verstehen: Wenn die Erfahrung von Sinnlosigkeit unbegleitet und trostlos als erste „Begegnung mit der Welt“ verinnerlicht wird, wie sehr sind dann Abwendung, seelischer Rückzug, rauschhafte Betäubung, Derealisation, diffuse Angst, Unruhe, Verzweiflung etc. stets auch als allzu menschliche Äußerungen eines Lebens zu verstehen, das immer darin zu scheitern droht, sich selber wieder und wieder neu finden zu müssen, gerade wenn es auf die Grunderfahrung tragfähiger weltlicher Beziehungsangebote verzichten musste?

So steht bemerkenswerterweise zum Beispiel der Rausch als geradezu anthropologische Konstante sowohl im religiösen als auch im weltlichen Kontext für die Ablehnung einer konkreten Welt, die auf sich begrenzt mindestens sinnlos, wenn nicht menschenfeindlich erscheinen muss: Im spirituellen Ritual vieler Völker wurde und wird er zelebriert als Ritual einer Nähe zum Heiligen, mitunter zu Gott. Im Blick auf die religiösen Bräuche von Naturvölkern, aber auch in unserer eigenen Geschichte findet der Rausch nicht nur in den Legenden um das Orakel von Delphi oder die Mystik der islamischen Sufis offenbar eine „Anwendung“ als Zugang zum Göttlichen.

Während er hier zeremoniell eingebettet und damit auch eingehegt bleibt, mag der säkular Berauschte zwar auf den ersten Blick ganz anders wirken: In der Masse der „Nüchternen“ fällt er zunächst nur unangenehm auf. In seiner sozialen Zuspitzung jedoch könnten wir das weltliche Erscheinungsbild des Rausches durchaus auch als Ablehnung, jetzt aber im Ausdruck der Revolte, der Anklage gegen die herrschenden Umstände verstehen. So hat etwa manche Jugendbewegung der jüngeren Geschichte sich den Rausch sogar ganz bewusst „angeeignet“ und in diesem Sinne, nämlich als Protest öffentlich gezeigt.

Anders als der religiös motivierte Rausch, der auf jenseitige Sinngebung verweisen möchte, bleibt der „weltliche“ Rausch aber ganz innerweltlich. Er verweist auf nichts als allenfalls die Lebens- und Weltauffassung des Berauschten im Augenblick des Rausches. Hier wird der Rausch nun fast selber zum Heiligtum.

Indem der Rausch in der Krankheit der Sucht sich gegen den Berauschten wendet, wird die Suchterkrankung zum psychotherapeutischen Gegenstand. Wir bemühen uns nun, mit biologischen, verhaltens- oder tiefenpsychologischen Methoden, dem Betroffenen zu helfen – aber „wohin“? Wenn im Alltagsjargon die verklärend anmutende Frage, „wohin wir gehen“, meist die Sinnfrage stellen will, so verwendet doch auch sie als

Metapher die Frage nach Herkunft und Ziel, mithin nach Heimat und Fremde – beileibe kein unwichtiges Thema für manchen Suchtkranken.

Der zitierte Rausch sollte in diesem Essay aber nur exemplarisch Verwendung finden als Plädoyer für ein erweitertes Verständnis psychischen Ausdrucks; Camus geht im Grunde jedoch viel weiter: mit seiner Zuspitzung im Suizid, also in einem finalen Akt, setzt er andere seelische Erlebnisinhalte ja bereits voraus. Auch Traurigkeit, Schmerz oder Angst könnten im Angesicht eines in allen Fällen unausweichlich endlichen Lebens die gleichen Fragen aufwerfen. In diesem Bezug kann daher auch die Psychotherapie sich aufgefordert fühlen, die Äußerungen des Seelischen selbst in ihrer Zuspitzung zum psychologisch Krankhaften noch als Ausdruck jener menschlichen Urfragen nach Zugehörigkeit und Sinn verstehen zu wollen.

Die Frage von Fremde und Geborgenheit geht über die zweifelsohne sinnvollen, meist naturwissenschaftlich angelehnten Operationalisierungen diagnostisch-therapeutischen Handelns und Forschens in den Fachgebieten der Psychotherapie hinaus. Ist sie dadurch für die Praxis der Psychotherapie trotz eines Jahrtausende alten menschlichen Ringens um den Sinn eines Lebens in dieser unausweichlichen Welt nun überflüssig geworden?

Hier könnten wir an den Anfang des Essays anknüpfen: Wenn die Frucht vom Baum solcher Erkenntnis unser Leben in dieser Weise beherrschen würde, dann würde jene Erkenntnis vielleicht auch ganz weltlich dazu beitragen, den Menschen allein in der Fremde eines sinnlosen Lebens zurück zu lassen.

Zum Autor

Prof. Dr. Wolfgang Eirund, Chefarzt, Fachklinik für Psychiatrie, Psychotherapie und Psychosomatik,
Aarstraße 17, 56368 Katzenelnbogen
Tel (06486) 9127-2215
Fax (06486) 9127-1015
Kontakt: w.eirund@fachklinik-katzenelnbogen.de
internet: www.fachklinik-katzenelnbogen.de